



TITLE:

接触領域における憑依、接触領域としての憑依：ガーナの神霊祭祀を事例として

AUTHOR(S):

石井, 美保

CITATION:

石井, 美保. 接触領域における憑依、接触領域としての憑依：ガーナの神霊祭祀を事例として. コンタクト・ゾーン 2007, 1: 116-129

ISSUE DATE:

2007-03-31

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/177196>

RIGHT:

接触領域における憑依，接触領域としての憑依

——ガーナの神霊祭祀を事例として

石井美保

1 はじめに

本稿の目的は、ガーナ共和国南部における神霊（*obosom*）の祭りを事例として、多様な集団が混交する社会的空間としての接触領域のあり方と、そうした空間を特徴づけている「真正性（authenticity）」の問題を考察することである。いまひとつの目的は、祭りの中で生じる憑依現象に焦点を当て、神霊の祭りが多様な集団間の差異を顕在化させる一方、「憑依」という超常的な接触領域を創出することを通して、神々の世界に包摂された司祭たちの共同性を生み出すという可能性を考察することである¹⁾。

先行研究によれば、ガーナ南部の森林地帯では元来、地方国家の王権と結びついた神霊祭祀が宗教実践の根幹をなしてきた。神霊祭祀は、アサンテやラテ²⁾をはじめとする伝統国家の王権を補佐するとともに、リネージの祖霊（*saman*）信仰と結びついた儀礼の施行を通して、地域共同体の安寧と繁栄を維持するという役割を果たしてきた [Rattray 1923, 1927; Field 1960; Brokensha 1966]。

しかし20世紀初頭以降、ガーナ南部の諸社会では、妖術（*bayie*）への対抗を主眼とする新たな精霊の社（*suman fi*）が発展してきた。その多くが西アフリカ内陸部のサバンナ地域³⁾に起源をもつ精霊の社は、1920年代から1940年代にかけて、南部地域に急速に普及していった。植民地化やココア生産の開始による急激な変化をこうむりつつあった南部の諸社会において、新たな精霊の社は妖術者の逮捕という役割を担うようになったが、これは地域社会に根ざした伝統的な神霊祭祀には果たしえない任務であった [Field 1948, 1960; Debrunner 1959]。

このように妖術への対抗手段として、南部在来の神霊祭祀ではなく遠方に由来する新たな精霊祭祀が選好された理由として、先行研究は南部社会における神霊祭祀の立場という点から説明している。たとえばデブルナーによれば、地域に根づいたローカルな神霊に仕える司祭たちは、地元の人びとときわめて親密な関係を取り結んでいたために、神霊の司祭たちが同胞である地域住民による妖術を糾弾することは困難であった [Debrunner 1959: 98-99]。またパーカーによれば、南部社会の人びとにとって、内陸サバンナ地域に起源をもつ動態的な精霊は非常に強い霊力をもつとみなされていたことに加えて、南部在来の神霊はあまりにも「高貴」であるために、残酷で野蛮な妖術者との戦いにはそぐわな

いと信じられていたという [Parker 2004:401]。

以上のように、ガーナ南部の宗教祭祀をテーマとする先行研究の多くは、動態的で革新的な性格をもつ精霊祭祀に対して、地域社会に根ざした静態的でローカルな祭祀のひとつとして神霊祭祀を位置づけてきた。その際にこれらの先行研究が前提としてきたのは、南部地域において伝統国家の儀礼をつかさどるとともに、地域共同体の規範と統合を担ってきた神霊祭祀のもつ「真正性」にほかならない⁴⁾。また、こうした前提を支えてきたのは、王国儀礼や祭りの場でみられる神霊祭祀の中心性であり、これらの「高貴な神々」に対する人びとの崇敬の表現であった。

だが実のところ、神霊祭祀はいかなる点において、南部社会における「真正な」伝統的祭祀でありつづけてきたといえるのだろうか。たしかにガーナ南部の諸社会において、神霊祭祀は地方王権の一翼を担うとともに、地域共同体の規範と統合を維持するという重要な役割を果たしてきた。しかしだからといって、ただちに神霊祭祀を地域に密着した静態的な伝統宗教のひとつであるとみなすことは、おそらく拙速にすぎると思われる。そのような見方は、神霊祭祀が本来的に内包している異種混雑性や、地域社会を超えるネットワークの広がりを見過し、あるいは矮小化することにもつながりかねない。

同様に、人類学者によるのみならず、しばしば祭祀にかかわる人びと自身によっても神霊祭祀に付与されてきた「真正さ」⁵⁾という属性もまた、神霊祭祀の本質的な特性とみなされるべきものではないだろう。神霊祭祀に付随する「真正さ」とはむしろ——もしもそれをあえて「真正さ」と呼ぶことができるとすれば——異なる諸要素の混入によって随時変容や刷新をくりかえしつつ、複雑に分岐していく祭祀の実践とネットワークをкаろうじて結びあわせている、ある種の「虚焦点」⁶⁾として考えられるべきである。

この点において、神霊の祭り (*afahye*) と、祭りにおける「憑依 (*akom*)」という現象が重要な意味をもつことになる。本稿の論点を先取りするならば、神霊祭祀とその「真正性」、そして神霊祭祀が生みだす接触領域との関係について、次のことがいえるだろう。

すなわち、ガーナ南部における神霊祭祀は、そもそもにおいて異種混雑的であり、相互に矛盾しさえする多様な営みを包含するものである。ただし、本来分裂的であり相矛盾する神霊祭祀の諸実践は、ある特定の時空間において「神霊祭祀」という名の下にとりまとめられ、祭祀の地勢図のなかに配置しなおされることになる。同時に、そうした時空間は、「神霊祭祀」の名の下に包摂された多様な集団間の差異やずれが顕在化する場でもある。

このように、多様な諸実践の包摂と差異化が同時に進行する時空間とは、本稿でとりあげる神霊の祭りにほかならない。神霊の祭りとは、多様な集団や個々人が邂逅し、緊密に関係しあうなかで互いの差異やずれを再認識する一方、それぞれが祭りの要請する様式や規範にみずからを調律しなおすことを通して、神霊祭祀の「真正性」を承認し、再構築していくという、きわめて社会的かつ政治的な接触領域であると考えられる。

ただし、神霊の祭りにおいて創出される接触領域とは、単に社会的・政治的なレベルにのみとどまるものではない。神霊の祭りでは、社会的・政治的な接触や折衝のレベルを超えた、もうひとつのより根源的な「接触領域」が生みだされていると考えられる。すなわち祭りの場において、司祭たちは神霊や祖霊に憑依されることで、民族や国籍、性別

をはじめとする日常的な属性やアイデンティティから一時的に脱却する。祭りという特殊な時空間において、憑依と脱憑依をくりかえす司祭たちは、固定的なアイデンティティに回収されえない憑依霊そのものとしてふるまい、他の司祭や憑依霊たちとの接触と交渉を重ねることになる。⁷⁾

こうした憑依霊への変身を通して、日常世界において司祭たちを分断している差異やずれは「神々の世界」のなかに包摂され、通常の世界とは異なる神霊間の関係性のなかに吸収される。そして、このようにいわば二重化された接触領域への深い参与を通して、神霊祭祀にかかわる人びとの共同性が生みだされていくと考えられるのである。

以上述べてきた事柄について、本稿では、ガーナ東部州のラテ社会で開催された神霊の祭りを対象に、祭りにおけるガーナ人司祭とアフリカ系アメリカ人である司祭との関係に焦点を当てて検討していきたい。

2 女神アコノディとラテ社会

はじめに、本稿の舞台となるガーナ東部州の町ラテと、ラテを聖地とする女神アコノディの祭祀について簡単に述べておきたい。

ガーナ東部州のアクアピン丘陵に位置するラテは、父系制をとるグアン民族によって形成された諸社会のひとつである。17世紀頃のグアン社会には、当時すでにアカン民族の諸国家において形成されていたような中央集権的な政治組織は存在せず、それぞれのリネージとその守護神の社によってゆるやかな統合が保たれていた。18世紀の初頭から、一部のアカン民族がアクアピン丘陵へ移住するにともない、グアン社会に「王の床几」を中心とする中央集権的なアカン式の政治組織が導入された。また、移民であるアカン民族が政治的な有力者層として台頭するにしたがって、チュイ語を主要言語とするアカン文化がグアン社会に浸透していった。この過程で、ラテもまたアカン系の移民を中心とする中央集権的な政治組織に組み込まれるとともに、アカン民族に由来する文化・宗教的要素を取り入れていった [Brokensha 1966; Kwamena-Poh 1973:1-71]。

したがって、現在のラテ社会にみられる神霊祭祀の内容と様式は、グアン社会の伝統的な祭祀形態にアカン文化の祭祀様式が付加されていくなかで、徐々に形成されてきたものだと考えられる。

現在のラテは、アクアピン丘陵の突端に位置する小規模な町であり、その頂上には目印のごとくプレスビテリアン教会の重厚な塔がそびえている。石造りの家々の間を縫って石畳の小路がはしり、見晴らしのよい坂や高台からは丘陵の景色が眼下にひろがっている。こうした町並みのなかに、ラテにおけるもっとも偉大な神霊とされる女神「アコノディ」を祀る十数カ所以上の社が近接して林立している。なかでも、町を目抜き通りにはすべての社を総括する「ナナ・アコノディ総本部」⁸⁾と銘打たれた建物があり、外部から訪れる司祭たちの宿泊施設となっている。また、眺めのよい町外れには、アコノディに仕える司祭の総領として数多くの女性司祭たちに訓練を施してきた故ナナ・オパレベアの邸宅がある。ここにはアコノディと関係の深い水神アスオ・ジェビが祀られており、訓練の途上にある

司祭たちが共同生活をおくっている。

女神アコノディについては、次のような起源伝承が伝えられている。ラテに住む古参の女性司祭であるナナ・グレイス・アピアによれば、アベナ・アノディとも呼ばれる女神アコノディはもともと、ラテに生まれた人間の女性であった。彼女は赤子を身ごもった後、長らく行方不明となった。やがて彼女は、片方だけの巨大な乳房をもつ女神として発見された。女神となったアコノディは、神霊コンコンを「夫」とし、同じく神霊アダデ・コフィを「長男」とする一族を形成している。また、いずれも水神であるアスオ・ジェビやデンスをはじめ、数々の神霊や祖霊、死霊たちの王母（*ohemaa*）として君臨している。

神霊の司祭（*bosom komfo*）として女神アコノディに仕えることができるのは、原則として女性だけであるとされている。ただし、神霊コンコンや水神アスオ・ジェビは男性司祭によっても祭祀されており、彼らはアコノディに仕える女性司祭たちと相補的な関係を結んでいる。

3 神霊の祭りとディアスポラ司祭

それでは、現在のラテ社会における神霊祭祀の実態はどのようなものであり、祭祀にかかわる人びとの間には、どのような関係性が生みだされているのだろうか。

女神アコノディの聖地であるラテは現在、ガーナ国内のみならず諸外国からも多くの司祭や信者を集めており、いわば国際的な修行場としての側面を有している。ゆえにラテでは、女神アコノディの社を中心として、ガーナ人である司祭たちの相互交渉ばかりではなく、国境を越えた司祭たちの交流が生じている。

なかでも1970年代以降、アフリカ系アメリカ人の司祭たち（以下、「ディアスポラ司祭」と呼ぶ）や、アメリカ合衆国出身の人類学者が多数ラテを訪れ、神霊祭祀の知識や方法を習得するようになった。また、これらのディアスポラ司祭や研究者の一部は、ラテにおける神霊の祭りのスポンサーとして重要な役割を担っている。以下では、ラテで開催された神霊の祭りに焦点を当て、祭りの場におけるガーナ人司祭とディアスポラ司祭との関係を考察していきたい。

2000年1月初旬から約1週間にわたって開催された神霊アスオ・ジェビの祭りには、アフリカ系アメリカ人の女性司祭であるナナ・克蘭ティマと、やはりディアスポラ司祭であるナナ・コフィとその妻、そして彼らを財政的に支援しているという、コロンビア大学の某女性教員が参加していた。

ナナ・克蘭ティマは、フィラデルフィアを中心に「スター・スピリット」という宗教団体の主導者として活躍しており、1974年に初めて神霊による憑依を体験して以来、ガーナやベナンをはじめとする西アフリカ諸国を頻繁に訪れて各地の司祭たちと交流している。流暢にチュイ語をあやつるナナ・克蘭ティマは、祭りの期間中を通して故オパレベア邸に宿泊し、財政面をはじめとして祭りの立役者の一人となっていた。また、祭りのなかで彼女は、神霊の司祭として他のガーナ人司祭たちとともに諸々の儀礼に参加するのみならず、舞踊の場において神霊アスオ・ジェビに憑依され、ガーナ人司祭と寸分たがわぬ見事



写真1 神霊に憑依されたナナ・克蘭ティマ

な踊りをくりひろげていた。

彼らのようなアフリカ系アメリカ人と、ラテの司祭たちとの交流がはじまったのは、1970年代のことである。ナナ・克蘭ティマによれば、初めてラテを訪れ、神霊の司祭の活動をアメリカ合衆国に広めたのは、ヤオ・オパレ・ディニズルというガーナ人名をもつアフリカ系アメリカ人であった。彼は1970年代の初頭にナナ・オパレベアの元を訪れ、彼女に師事して神霊の司祭としての修行を積んだ。ディニズルは合衆国に一旦帰国した後、アフリカ系アメリカ人の一団を引き連れてラテを再訪し、同胞たちに司祭としての修行を体験させた。

1974年、ディニズルは『アメリカのアカン司祭 (*The Akan Priests in America*)』という小冊子を発行し、ガーナにおける神霊祭祀の概要を合衆国に紹介した。また、

ディニズルはアフリカ系アメリカ人を主体とする宗教団体「アカン」を発足させ、司祭としての修行や心得を伝授するとともに、アフリカ各地の舞踊やドラム、仮装パフォーマンスの稽古といった文化活動を開始した。今回、ナナ・克蘭ティマとともにラテを訪問したナナ・コフィとその妻もまた、この団体の活動を通してお互いを見初め、結婚にいたったのである。

ディニズルが活動を開始した1970年代は、アメリカ合衆国やカリブ海地域の各地で数多くの黒人運動が勃興し、一部のディアスポラ黒人の間でアフリカ回帰が叫ばれた時代であった。こうした時代的背景をもつ黒人宗教運動のひとつとして、ディニズルによる「アカン」団体の活動は、アメリカ合衆国に定着していったと考えられる。

しかし、西暦2000年のラテにおいて、ディアスポラ司祭による神霊の祭りへの参加は、少なからぬ複雑さを帯びていた。以下に、その具体的な内容をみていきたい。

水神アスオ・ジェビの祭りに先立ち、ラテでは前年に逝去した女性司祭の一周忌 (*deg-yabea*) が開催されたが、この儀礼はラテ内外に住む多数の司祭たちを招いた非常に大規模なものであった。儀礼の当日、交通を封鎖したラテの大通りは多くの見物人であふれ、死霊に捧げる椰子酒を満たした黒い壺が点々と道路わきに設置された。目抜き通りに面した二つの場所に楽団の席が設けられ、日傘の陰にしつらえられた主賓席には、正装に身を包んだラテの政治的要人の姿もみられた⁹⁾。

午後4時すぎ、ドラムとデウル (*dewl*: 鉄製の鈴) の音とともに、道路の彼方から会場に向かって、死者の霊に憑依された女性司祭たちとドラム奏者の一行が進んできた。死霊に憑依された女性司祭の一人は銃を担ぎ、ヘルメットをかぶった軍装であり、死者の遺品を頭の上に掲げたもう一人の女性司祭は色鮮やかなビーズを垂らした胸をはだけ、踊りながら近づいてくる。一行が進むにつれて見物の群衆もぞろぞろと移動し、憑依霊が踊りまわりながら人垣に分け入るたびに、どっとどよめきが起こる。一行がようやくドラム奏団の待機している会場にたどりつき、ドラムの演奏が開始されると、他の司祭たちにもぞく

ぞくと神霊が憑依しはじめた。神霊や祖霊に憑依された司祭たちは所せましと踊りまわり、果ては憑依霊の一人が屋根に登って踊りだすなど、祭りの場は激しい舞踏と見物人の喧騒とで騒然となった。

ディアスポラ司祭、ナナ・コフィによる竹馬精霊が颯爽と登場したのは、こうした場面においてである。黒い覆面を垂らし、水玉模様のスパッツに身を包んだ全長3メートル近い仮装精霊は、軽やかにステップを踏み、片脚を高く掲げて回転し、主賓席の要人に深々とお辞儀をするといった演技をくりひろげ、見物人はその一挙手一投足に歓声をあげた。



写真2 竹馬精霊のパフォーマンス

ナナ・コフィはその日、高熱をとまなうマラリアを発症していたにもかかわらず、果敢にも仮装精霊の演技を披露していたのであり、その甲斐あって見物人からは絶大な人気を博していた。彼が披露したような仮装パフォーマンスは、実はガーナ南部ではさほど一般的ではなく、観衆は何よりもまず、その珍しさに打たれたのではないかと想像される¹⁰⁾。ちなみにガーナ人である地元の司祭たちは、この仮装精霊を「アメリカのオボソン (*obosom*: 神霊)」だと解釈していた。

ナナ・コフィ自身が語ってくれたところによると、彼はこうした精霊としてのパフォーマンスを、宗教団体「アカン」の活動の一環として習得したのであり、アメリカ本国でもパレードなどの機会にたびたび出張公演を行っている。公演で得た謝礼と自営業であるパン屋の収益を元手に、彼は妻子をとまなうガーナと合衆国を年一度の頻度で往来しているのだという。

だが、ナナ・コフィはガーナにおいて、マラリア熱以外にもさまざまな苦勞に直面していた。そのひとつは、ガーナ人司祭からのたびかさなる資金援助の依頼という問題である。アフリカ系アメリカ人であるナナ・クランティマやナナ・コフィには、神霊の祭りや儀礼のたびごとに、ガーナ人司祭たちに対して相当額の資金を援助することが期待されている。こうした過剰な期待に対する義務感と負担は、ディアスポラ司祭たちに共通する悩みのひとつとなっている。

いまひとつの問題は、彼らに向けられる周囲の人びとの視線である。祭りの開催期間中、ナナ・コフィはほとんど毎日のように自筆で文字を描いた白いシャツを着用していたが、その背中側には大文字で次のような言葉が記してあった。「私の名前は『白人 (*obroni*)』ではありません！私の名前は、ナナ・コフィです」。

ナナ・コフィによる竹馬精霊の演技が、地元ラテの人びとによって「アメリカのオボソン」であると解釈されていたように、現地語を解さず、異なる生活様式をもつディアスポラ司祭たちは、しばしばガーナ人である周囲の人びとから「白人」もしくは「アメリカ人」としての待遇を受ける。アメリカ本国においてアフリカの文化や宗教を紹介する活動を振興し、みずから「アフリカ人」としての自負をもつディアスポラ司祭たちにとって、

こうした待遇や差別ははなはだ不本意なものであり、ゆえにガーナ滞在中の大きなストレスのひとつになっているのである。ナナ・コフィはこの点について、やや苛立ちの混じった口調で次のように語った。「ここでは金があれば万事オーケーだが、金がなければ見向きもされない」。

4 「社会的な接触領域」としての祭り

それではなぜ、ガーナ南部の一地方都市にすぎないラテという町が、長きにわたって多くのディアスポラ司祭たちを惹きつけ、ガーナ人司祭とディアスポラ司祭の交流を生む拠点のひとつとなってきたのだろうか。

結論からいえば、ラテで開催される神霊の祭りがディアスポラ司祭たちの関心を呼び、彼らの参加を招いてきた主な要因は、ディニズルの時代から現代にいたるまで、人類学者やディアスポラ司祭、そしてガーナ人司祭たち自身によって女神アコノディの祭祀に付与されてきた「真正な」伝統的祭祀というイメージと、地域社会と結びついた祭祀規模の大きさにほかならない。

ナナ・クランティマやナナ・コフィのように、ガーナを訪れるディアスポラ司祭たちの多くは、アメリカ本国においてアフリカの宗教儀礼について学び、舞踏や憑依の技能を身につけることでアフリカに根をもつ「真正な」宗教文化に参入しようとつとめてきた。彼らにとって、ガーナの聖地ラテで開催される神霊の祭りに参加することは、アフリカにおける「真正な」宗教祭祀を体験し、司祭としての自身の活動に威信を付与しようとする行為にほかならない。

これに対して、ガーナ人である地元ラテの司祭たちの一部は、海外からの「リッチな」参加者と彼らがもたらす新たな演技的要素を受け入れることで、自分たちの祭りを活性化するとともに、欧米世界とのコネクションを獲得することを期待している。こうした両者の、なかば自明でもあり、なかば意図せざる目論見と相互への期待が、ラテという場所において両者を出会わせる契機を生みだしてきたと考えられる。

したがって、ある意味でラテにおける神霊の祭りは、みずからのルーツを探し求め、「アフリカ人司祭」としての「真正さ」を獲得せんとするディアスポラ司祭たちの期待と、みずからに付与された「真正さ」を巧みに利用しつつ、ディアスポラ司祭たちがもたらす富とネットワークに接近しようとするガーナ人司祭たちとの需要と供給の力学が作動する、きわめて政治的な接触領域としてとらえることができるだろう。¹¹⁾このようにしてみると、ラテの祭りにおけるナナ・コフィとガーナ人司祭たちとの関係は、両者のあいだに横たわる差異や断絶と、差異ゆえに生まれる相手への期待と欲望、そして相互の接触にともなう摩擦や齟齬の一端を示すものだといえる。

だが、その一方で、神霊の祭りにおけるディアスポラ司祭とガーナ人司祭の関係性には、そうした比較的単純な構図によっては割りきることのできない、ある種のパラドクスと差異の「包摂」とでもいうべきものが存在している。まずは、パラドクスのほうからみていくことにしたい。

本稿のはじめに述べたように、先行研究の多くによって、神霊祭祀はガーナ南部の王国文化や地域社会と密接に結びついた伝統的祭祀のひとつとして位置づけられてきた。人類学者のみならず、祭祀を担う人びと自身によっても神霊祭祀に付与されてきた「真正さ」とは、このように神霊祭祀がはるか昔から、伝統社会のコスモロジーと統合を具現する唯一の祭祀でありつづけてきたという前提に基づいている。

だが、先述したように、女神アコノディをはじめとするグアン社会の神霊祭祀は、17世紀にさかのぼる王国間の政治的・文化的交渉を通して、アカン王国文化の影響を色濃く受けてきた。また、本稿で詳しく述べることはできないが、グアン社会に少なからぬ影響を及ぼしてきたアカン王国文化とその宗教祭祀には、15世紀にさかのぼる遠隔地交易にともなう内陸サバンナ地域からの文化的・宗教的影響が内在化されている¹²⁾。

したがって、本稿の冒頭に述べたように、神霊祭祀とは本来、異なる民族集団間の交渉にともなう多様な文化的要素の絡み合いによって構成された、根本的に異種混濁的な宗教祭祀であるといえる。このとき、神霊祭祀の本質的な属性であるとみなされてきた「真正さ」とは、実は互いに分裂し、矛盾しさえする多種多様な実践と、とめどなく拡散していく祭祀のネットワークをかりうじて結びつけている、ある種の虚焦点にすぎないとも考えられる。

それではいったい何が、神霊祭祀の諸実践を結び合わせる虚焦点としての「真正さ」を、あたかも神霊祭祀のもつ本質的な属性であるかのようにみせかけてきたのだろうか。

そのひとつは、神霊の祭りにおいて採用され、実践される儀礼の様式や象徴的要素の存在にほかならない。たとえば、ナナ・クランティマのように神霊の祭りに頻繁に参加しているディアスポラ司祭たちは、ガーナ人司祭たちとともに神酒の献上を執り行い、司祭としての地位をあらわす床几に並んですわり、楽人たちの太鼓にあわせて踊りをくりひろげる。こうした「伝統的な」儀礼様式の模倣と象徴的要素の利用を通して、ディアスポラ司祭たちはガーナにおける神霊祭祀の共同体に参入するとともに、その模倣的なふるまいを通して、範型となる神霊祭祀の「真正性」をあらためて承認することになる¹³⁾。

以上のように、そもそもにおいて異種混濁的な実践である神霊祭祀が、「真正な」様式／規範としてみずからを再構築し、その「真正さ」を自他ともに認めさせるためには、新たな「他者」によって絶えずその様式を模倣され、反復されることが必要となる。のみならず、根本的にはけっして首尾一貫することのないさまざまな実践や集団を互いに結び合わせる「真正さ」というこの虚焦点は、ますます多くの異邦人を惹きつける強力な磁場としてもはたらいている。

つまり、虚焦点としての「真正さ」を核心とする神霊祭祀は、「他者」による模倣と承認を通してみずからの「真正さ」を維持・更新すると同時に、そのことによってさらに多様な「他者」をその配下に導きいれていると考えられるのである。実際には、「真正なるもの」との属性を付与された神霊祭祀の内容は、多種多様な集団や個人による創造的な反復と微細な改変を通して、もはやほとんど収束不可能なまでに分裂・多様化し、随時刷新されていくものであるにもかかわらず。

5 「超常的な接触領域」としての憑依

だが、神霊の祭りにおけるディアスポラ司祭とガーナ人司祭の関係性は、「真正なるもの」の存在が、それ自身のパロディの存在によってのみ可能となるという、一見パラドキシカルな関係にのみとどまるものではない。さらに一步先に進むために、ここで神霊の祭りにおける両者の関係性にみられるもうひとつの要素、すなわち差異の「包摂」という側面について考えてみる必要があるだろう。

神霊の祭りにおいて、ディアスポラ司祭たちは、ガーナ南部で一般に「伝統的」だとみなされている舞踏や儀礼の様式を必ずしも完璧に踏襲しているわけではない。ナナ・コフィによる竹馬精霊のパフォーマンスにみられるように、ディアスポラ司祭たちの実践は、ときにガーナにおける神霊祭祀の一般的な様式から逸脱した展開をみせる。ナナ・コフィの場合には、熱帯アフリカ地域におけるもっとも「伝統的」かつ魅力的な憑依儀礼の様式や技芸を追求するあまり、ガーナ南部の神霊祭祀の文脈からすれば、はなはだ奇異な実践を祭りのなかにもちこんでしまったといえるだろう。

だが、このように明らかに異質な要素が混入するという事態においても、それによって神霊祭祀の「真正さ」が失われたり、あるいは危機に曝されたりするという可能性はまず生じない。なぜなら、神霊祭祀は異質な要素を排除することによってその唯一不変の「真正さ」を保とうとするのではなく、むしろ異質な要素を取り込むことによって、その融通無碍な「真正さ」をつくりあげてきたといえるからである。そして、神霊祭祀のもつ、このようにある意味で魔術的ともいべき包摂の作用を可能ならしめているのが、「憑依」という現象と、憑依によって生みだされるもうひとつの接触領域であると考えられる。

先にふれたように、憑依とはそもそも、憑依される者が通常の自己とは異なる何者かになりかわるという営為にはかならない。神霊や祖霊に憑依されることで、司祭たちはそれぞれのリネージュや性別、民族や国籍といった日常的な分節化やアイデンティティから一時的に解放され、唯一のアイデンティティに還元されえない複数の神格として行為するようになる。このとき、日常世界のさまざまな差異や境界によって分断されていた司祭同士の関係性は、神々の世界——すなわち、本稿でいう超常的な接触領域——のなかに包摂され、通常の社会関係とは異なる神霊間の関係性のなかに吸収される。この点について、以下にやや詳しく考えてみたい。

神霊祭祀による包摂の作用のひとつめは、憑依によるゆるやかな「同化」である。水神アスオ・ジェビに憑依されたナナ・クランティマの場合にみられたように、異邦人である司祭たちは神霊祭祀の首座を占める「真正な神霊」にとり憑かれることによって、ガーナにおける神霊祭祀の心臓部に参入することができる。

ここに、憑依という現象のもつ魔術的な力がある。たとえその者がガーナ人司祭であるにせよ、あるいはディアスポラ司祭であるにせよ、ひとたび神霊アスオ・ジェビに憑依されたならば、その途端に司祭自身の国籍や民族や性別などはほとんど問題にされなくなる。人間としての彼／彼女自身の属性が何であれ、アスオ・ジェビに憑依された者はみなひと

しく、さまざまに変化しながらも「同じ」神霊として無限に増殖していく神霊アスオ・ジェビそのものとなるのである。¹⁴⁾

いまひとつの包摂の作用は、新たな憑依霊の取り込みないし「接続」である。ナナ・コフィによる竹馬精霊にみられたように、神霊の祭りにあらわれた異形の憑依霊たちは、旧来の「真正な神霊」たちとの差異や距離を維持しながらも、万物に変身しうる神々のうつし身のひとつとして広大無辺な神霊たちのネットワークのなかに包摂され、その一端を担うことになる。¹⁵⁾

以上のように、日常世界においてディアスポラ司祭とガーナ人司祭を分断しているいかなる差異や境界も、両者がともに「憑依霊」になりかわりうるという状況——つまり、互いに独立した「一なるもの」^{いつ}としての各人のアイデンティティが、無限の変身と融合の可能性を秘めた「ゼロ」と化した状態——において、神々の世界のなかで統合されるのである。

6 おわりに——接触領域の多元的理解に向けて

本稿の目的は、ガーナ南部における神霊の祭りを事例として、多様な集団が混交する社会的空間としての接触領域のあり方と、そうした空間を特徴づけている「真正性」の問題を考察することであった。いまひとつの目的は、祭りのなかで生じる憑依現象に焦点を当て、神霊の祭りが多様な集団間の差異を顕在化させる一方で、「憑依」という超常的な接触領域を創出することを通して、神々の世界に包摂された司祭たちの共同性を生み出すという可能性を考察することであった。以下では、本稿の内容をふりかえりながら、冒頭に提起した論点について考えていきたい。

本稿のはじめに述べたように、ガーナ南部の呪術・宗教実践をテーマとする先行研究の多くは、地域社会に根ざした静態的で伝統的な祭祀のひとつとして神霊祭祀を位置づけてきた。これらの先行研究が前提とし、また自明のものとみなしてきたのは、アサンテやラテをはじめとする地方王権の一翼を担うとともに、地域共同体の規範と統合を具現する神霊祭祀のもつ「真正さ」であった。

だが、人類学者や祭祀を担う司祭たち自身によって神霊祭祀に付与されてきた「真正さ」を、額面どおり神霊祭祀の本質であり不変の特性としてとらえることは、おそらくナイーヴにすぎるだろう。本稿でみてきたように、神霊祭祀のもつ「真正さ」とはむしろ、絶えざる分裂や矛盾をはらんだ多種多様な実践をкаろうじて結びあわせている、ある種の虚焦点とでも呼ぶにふさわしいものである。

神霊祭祀において、こうした虚焦点としての「真正さ」を成り立たせているのは、神霊祭祀に付随する儀礼の様式や象徴的要素の存在であるとともに、それらの様式を模倣する「他者」の存在にほかならない。なかでも本稿でとりあげた神霊の祭りでは、多様な集団や個人が神霊祭祀の名の下に集合し、互いの差異やずれを再認する一方、祭りの要請する規範／様式を各人が模倣的に再現することを通して、多様性を包含する神霊祭祀の「真正さ」が承認され、再構築されるという事態が生じている。したがって、神霊の祭りはそ

の一面においては、政治的な統合と差異化の力学が作動する、きわめてダイナミックな接触領域を生みだしているといえる。

だが、神霊の祭りにおいて創出されるのは、社会的・政治的なレベルにおける集団や個々人間の交流や折衝であるにとどまらない。神霊の祭りでは、より根源的なレベルにおける差異の包摂、ないし昇華を可能とするもうひとつの接触領域が生成されるのであり、ここにおいて「憑依」という現象が重要な意味をもって立ちあらわれてくる。

本稿でみたように、神霊による憑依は、司祭たちをして性別や出自集団、民族や国籍といった日常的な分節化やカテゴリーから一時的に離脱させ、唯一のアイデンティティに回収されえない「霊」そのものに変身させる。このことを通して、通常の世界関係において司祭たちを分断している差異や境界は、神霊間の関係性とネットワークのなかに吸収され、それぞれの司祭たちはひとしく憑依霊として祭りに参与することになる。

神霊の祭りでは、このように多様な出自をもつ司祭たちが、憑依によって超常的な接触領域のなかにとり込まれ、日常的なアイデンティティから離脱することを通して、神々の世界に包摂された神霊祭祀の共同性が実現されていると考えられる。

以上のように、神霊の祭りでは、次元を異にするふたつの接触領域——すなわち、1) 多様な集団や個々人が相互の差異を再認するとともに、儀礼の様式や象徴的要素の模倣と反復を通して神霊祭祀の「真正性」を承認・再構築する社会的な接触領域と、2) 神霊による憑依を通して、司祭たちを分断している日常的な差異や境界が一時的に溶解する超常的な接触領域——が同時に生みだされているといえる。このように、いわば二重化された接触領域に深く参与することを通して、矛盾や分裂をはらんだ各人のさまざまな実践は、「神霊祭祀」というゆるやかなネットワークのなかに包摂され、多様な社会的背景をもつ司祭たちからなる暫定的な共同体が生みだされていると考えられる。

したがって、わたしたちはもはや、その本質として「真正性」を埋め込まれたローカルな伝統祭祀のひとつとして神霊祭祀をとらえることはできない。ガーナ南部における神霊祭祀の威信と活力を生みだしてきたものは、排他的で不変的な「本質」としての「真正さ」などではなく、むしろ互いに相矛盾する多種多様な実践と「他者」たちを不断に惹きつけ包摂しつづける、強い磁力をもった虚焦点としての「真正さ」である。

そしておそらく、さらに重要なことは、このように集団間の接触と交渉を生みだす神霊の祭りは、互いに独立した「一なるもの」としての主体の意図や欲望がせめぎあう政治的な力学の場としてあるのみならず、互いが互いを包摂し融合しあう「ゼロ地点」へと限りなく近づいていく、超常的な接触領域をも生みだしているという点ではないだろうか。

本稿が神霊の祭りを題材として試みてきたように、呪術・宗教的な諸実践の意味と力を「接触領域」という局面において理解しようとするとき、社会的・政治的な接触領域のあり方と、その内部の政治力学について考えをめぐらせることは、いうまでもなく重要であるだろう。だが同時に、呪術・宗教的な諸実践を通して生みだされる接触領域の多元性をより深く理解するためには、社会的・政治的な接触領域と重なりあいながらも、それを超え出るもうひとつの接触領域の可能性を探究することが不可欠と思われる。

なぜなら、呪術・宗教的な諸実践を通して生みだされる接触領域の地平とは、わたした

ちの日常的な生活世界の果てに広がっているのみならず，おそらくは神々の世界にまでも
ひらかれたものであるのだから。

注

- 1) 本稿の内容は，1999年9月から2000年3月，2000年6月から同年12月，2001年2月から同年3月にかけてガーナ東部州を中心に行った現地調査に基づいている。使用した言語はアカン語の方言であるチュイ（Twi）語，エウエ（Ewe）語，英語である。
- 2) アサンテ（Asante）は，18世紀から19世紀初頭にかけてガーナ南部で覇権を誇ったアカン民族の伝統的国家であり，地理的には現在のアシャンティ州に位置する。ラテ（Larteh）は，後述するように，ガーナ東部州のアクアピン丘陵に位置するグアン民族の伝統的国家である。
- 3) 本稿の中で南部森林地帯と対置される「内陸サバンナ地域」ないし「北部地域」とは，西アフリカの生態系を大きく分ける砂漠・サバンナ・森林地帯のなかでも，中央スーダンからニジェール川中流域にいたる内陸サバンナ地域の一部を指す。なかでもガーナについては，北部州とブロンーアハフォ（Brong-Ahafo）州の州境以北を指すものとする。
- 4) たとえば，アサンテの宗教にかんする古典的民族誌を著したラトレイは，「司祭」を意味するオコンフォ（*okomfo*）という呼称は，「正統な神々（the orthodox *abosom*）」に仕える司祭に対してのみ用いられるべきであると述べ，神霊の司祭をその他の宗教的職能者から区別している [Rattray 1927: 39]。
- 5) 後にみるように，この場合の「真正さ／正統性 *nea woagye ato mu*」とは，祭祀を担う人びとの言明において示されるというよりも，むしろ祭りや儀礼などの行為／実践において示されるものである。
- 6) ここでいう「虚焦点」とは，それ自身は実体をもたないにもかかわらず，出来事や諸実践の結びつきを根拠づける「中心」としての位置を占めるものであり，文字通り「空虚な中心」と言い換えることができる。この点と関連して浜本 [1990: 59, 64] は，妖術や憑依霊をはじめ，人びとが経験する秩序からのずれ（ノイズ）をパターンにつくりかえる不幸のエージェントを「一種の虚焦点」として論じている。
- 7) 憑依や託宣などの宗教実践において生じる主体の分裂ないし二重化について，Du Bois [1992]，Csordas [1997]，床呂 [2002] 参照。また，この点について詳しくは拙稿 [2005] を参照されたい。
- 8) 「ナナ」とは，王や司祭をはじめ，高位にある人の名に付される尊称である。また，人間よりも高位にあるものとして神霊や精霊の名にも「ナナ」という尊称が付与される。
- 9) 神霊の祭りや儀礼にみられる主要道路の封鎖，政治的要人の参加，地域住民である多数の見物人の存在などは，ラテ社会において神霊祭祀がもつ影響力の大きさを示している。他方，地域を巻き込んだ神霊の祭りは，キリスト教徒である一部の住民の批判の対象にもなっている。
- 10) 竹馬と仮面を身につけた精霊は，ナイジェリアのヨルバ，中央アフリカのチョクウェやルンダをはじめとする諸民族の儀礼において登場する。寒川 [1994] 参照。
- 11) この点と関連してパリッシュ [Parish 2001] は，ガーナ南部の市場における護符や呪物の売買を，「真正なアフリカ文化」を求める観光客と，場合に応じて利用する護符を使い分けるガーナ人商人との交渉の場として論じている。また，アフリカ系アメリカ人とナイジェリア人とのオリシャ崇拜を介した相互交渉については，小池 [近刊 a, b] 参照。
- 12) ガーナ南部の呪術・宗教実践における内陸サバンナ地域の影響について，詳しくは拙稿 [2003]，Allman and Parker [2005] 参照。
- 13) 他者の力を取り込む模倣（*mimesis*）の実践として精霊憑依をとらえた議論として，Kramer [1993]，Stoller [1995]，Rosenthal [1998]，Krings [1999] 参照。ただし，これらの議論の多くは，政治経済的パワーを求める「非西欧的主体」による「西欧的主体」の模倣という二項対立的な分析枠組みを維持し，この二項間の政治力学の内部に憑依現象を還元してしまう傾向にある。
- 14) ここで留意すべき点は，複数の司祭に憑依する同名の神霊が，司祭たちによって必ずしも唯一

無二のものであるとはみなされていない、という点である。同一の名をもつ神霊たちは、根源的には「同じ」神霊であると認識されていながらも、その憑依霊としてのあらわれ方は状況に応じて無数のかたちをとりうるとみなされている。

- 15) 女神アコノディと他の神霊の多くは、「息子」や「娘」、「夫」といった親族・姻族関係のネットワークによって結びつけられている。また、たとえば動物の霊などは神霊祭祀のネットワークの中でも周辺の位置におかれる。既にある憑依儀礼の中に異質な憑依霊の存在が編入されるという事態について、古谷〔2003:281-286〕参照。

参考文献

- Allman, Jean and Parker, John 2005 *Tongnaab: The History of a West African God*. Bloomington: Indiana University Press.
- Brokensha, D. 1966 *Social Change at Larteh, Ghana*. Oxford: Clarendon Press.
- Csordas, T. J. 1997 Prophecy and the Performance of Metaphor, *American Anthropologist* 99(2): 321-332.
- Debrunner, H. 1959 *Witchcraft in Ghana: A Study on the Belief in Destructive Witches and Its Effect on the Akan Tribes*. Kumasi: Presbyterian Book Depot.
- Du Bois, J. W. 1992 Meaning without Intention: Lessons from Divination, Jane H. Hill and Judith T. Irvine (eds.), *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 48-71.
- Field, M. J. 1948 *Akim-Kotoku: An Oman of the Gold Coast*. London: The Crown Agents for the Colonies.
- 1960 *Search for Security: An Ethno-Psychiatric Study of Rural Ghana*. London: Faber and Faber.
- Kramer, F. W. 1993 *The Red Fez: Art and Spirit Possession in Africa*. London: Verso Books.
- Krings, M. 1999 On History and Language of the 'European' Bori Spirits of Kano, Nigeria, Heike Behrend and Ute Luig (eds.), *Spirit Possession: Modernity and Power in Africa*. Madison: The University of Wisconsin Press, pp. 53-67.
- Kwamena-Poh, M. A. 1973 *Government and Politics in the Akuapem State 1730-1850*. London: Longman Group Ltd..
- Parish, Jane 2001 Black Market, Free Market: Anti-Witchcraft Shrines and Fetishes among the Akan, H. Moore and T. Sanders (eds.), *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*. London: Routledge, pp. 118-135.
- Parker, John 2004 Witchcraft, Anti-Witchcraft and Trans-Regional Innovation in Early Colonial Ghana: Sakrabundi and Aberewa, 1889-1910. *Journal of African History* 45(3):393-420.
- Rattray, R. S. 1923 *Ashanti*. Oxford: Clarendon Press.
- 1927 *Religion and Art in Ashanti*. London: Oxford University Press.
- Rosenthal, Judy 1998 *Possession, Ecstasy, and Law in Ewe Voodoo*. Charlottesville: The University Press of Virginia.
- Stoller, Paul 1995 *Embodying Colonial Memories: Spirit Possession, Power, and the Hauka in West Africa*. New York: Routledge.
- 石井美保 2003「精霊の流通——ガーナ南部における宗教祭祀の刷新と遠隔地交易」『民族学研究』68(2): 189-213頁。
- 2005「もの／語りとしての運命——ガーナのト占アファにおける呪術的世界の構成」『文化人類学』70(1): 21-46頁。
- 小池郁子 近刊 a 「合衆国の社会運動家、オセイジェマン・アデフンミ——オリシャ崇拝を介して大西洋を横断する「ヨルバ人」たち」真島一郎編『間大西洋〈アフリカ〉の個体形成——20世紀の署

名・テキスト・記憶（仮題）』, 平凡社。

——— 近刊 b 「オリシャ崇拝がおりなす文化接触——〈アメリカ黒人〉と〈アフリカ大陸の黒人〉の相互交渉的な関係構築」『人文学報』第95号。

寒川恒夫 1994 「玩具」石川栄吉ほか編『[縮刷版] 文化人類学事典』弘文堂, 182-183頁。

床呂郁哉 2002 「語る身体, 分裂する主体——スルーズにおけるシャーマニズムの言語行為論」田辺繁治・松田素二編『日常実践のエスノグラフィ——語り・コミュニティ・アイデンティティ』世界思想社, 87-117頁。

浜本満 1990 「キマコとしての症状——ケニヤ・ドゥルマにおける病気経験の階層性について」波平恵美子編『病むことの文化』海鳴社, 36-66頁。

古谷嘉章 2003 『憑依と語り——アフロアマゾニアン宗教の憑依文化』九州大学出版会。